

Les Dossiers
du Grihl

Les Dossiers du Grihl

2018-01 | 2018
La relève 2017

La Matrona di Efeso a Venezia e la doppia verità: Osservazioni sul libertinismo degli Incogniti e di Cesare Cremonini

*La Matrone d'Ephèse à Venise et la double vérité : Observations sur le libertinage
des Incogniti et de Cesare Cremonini*

*The Widow of Ephesus in Venice and the double truth: Observations on the
libertinism of the Incogniti and of Cesare Cremonini*

Corinna Onelli



Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/7132>

ISSN: 1958-9247

Editore

Grihl / CRH - EHESS

Notizia bibliografica digitale

Corinna Onelli, « La Matrona di Efeso a Venezia e la doppia verità: Osservazioni sul libertinismo degli Incogniti e di Cesare Cremonini », *Les Dossiers du Grihl* [En ligne], Les dossiers de Corinna Onelli, mis en ligne le 12 septembre 2018, consulté le 26 novembre 2018. URL : <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/7132>

Questo documento è stato generato automaticamente il 26 novembre 2018.



Les Dossiers du Grihl est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 3.0 France.

La Matrona di Efeso a Venezia e la doppia verità: Osservazioni sul libertinismo degli Incogniti e di Cesare Cremonini

La Matrone d'Ephèse à Venise et la double vérité : Observations sur le libertinage des Incogniti et de Cesare Cremonini

The Widow of Ephesus in Venice and the double truth: Observations on the libertinism of the Incogniti and of Cesare Cremonini

Corinna Onelli

NOTE DELL'AUTORE

Questo articolo è stato elaborato nel quadro del progetto di ricerca 'Popular readers and clandestine literature: the case of an early modern translation of Petronius' *Satyricon* into Italian (17th C.)' finanziato dalla Borsa Individuale IF-EF Marie Skłodowska-Curie (ID 707253, Programma H2020) e svoltosi presso l'EHESS-CRH-Grihl.

- ¹ Questo contributo trae spunto dalla traduzione o, per meglio dire, dall'adattamento della celeberrima novella della Matrona di Efeso di Petronio (*Satyricon* 111-112) elaborato da un membro dell'Accademia veneziana degli Incogniti, Annibale Campeggi (1593-1630). Fondata una prima volta già nel 1626 e poi nuovamente nel 1629, l'Accademia degli Incogniti fu attiva perlomeno sino agli anni '50 del secolo.¹ La produzione letteraria degli Incogniti è notevole e spazia dal romanzo storico, al libello satirico, all'oratoria, per arrivare al teatro e ai libretti per melodramma. Principale animatore dell'Accademia fu il patrizio Francesco Loredano (o Loredan 1606-1661), che tra gli Incogniti non svolse il ruolo di semplice mecenate ma di autentico protagonista, in quanto autore prolifico, "totalmente inserito nel mondo dei librai, vero e proprio controllore dell'editoria

veneziana degli anni '30 e '40".² Per i loro contenuti erotici, satirici irreligiosi, non poche opere degli Incogniti vennero messe all'Indice e Ferrante Pallavicino, probabilmente il più noto fra gli Incogniti, morirà nel 1644 giustiziato dall'Inquisizione.

- 2 Giorgio Spini è stato tra i primi ad indicare nell'aristotelismo radicale di Cesare Cremonini la derivazione culturale degli Incogniti.³ Professore di filosofia naturale per più di trent'anni all'università di Padova, Cremonini avrebbe sostenuto la mortalità dell'anima, l'eternità del mondo e l'origine naturale del mondo, attirando stuoli di studenti da tutta Europa. La maggior parte di coloro che si occupano o si sono occupati dell'Accademia degli Incogniti si mostra concorde con Spini nel riconoscere l'importanza dell'influenza esercitata da Cremonini sul gruppo degli Incogniti.⁴ D'altra parte, è documentato che eminenti Incogniti come Francesco Pona, Giovan Francesco Busenello e Antonio Rocco furono a Padova studenti di Cremonini, definito dagli stessi accademici "l'Aristotile de' nostri tempi".⁵
- 3 Per venire a Campeggi, le uniche notizie biografiche di cui disponiamo consistono in quelle contenute nella voce che gli dedica il *Dizionario Biografico degli Italiani*, redatta da Gino Benzoni.⁶ Sappiamo che Campeggi nacque a Pavia nel 1593, che fu giurista di fama e lettore di diritto all'Università di Pavia. Nel 1628 si trasferì a Venezia, dove viene appunto accolto fra gli Incogniti. Nel 1630, con il sopraggiungere della peste, Campeggi si ritira in una villa lungo il Brenta, dove muore nel novembre dello stesso anno.

Immagine 1



Ritratto di Annibale Campeggi (1593-1630) da *Le Glorie degli Incogniti* (Venezia, 1647).

Proprietà della Biblioteca Oliveriana di Pesaro, riproduzione vietata.

- 4 I motivi del trasferimento di Campeggi nel 1628 da Pavia a Venezia non sono certi: Benzoni riporta le parole di Giambattista Marchesi secondo il quale Campeggi

pe' suoi liberi sensi era stato dall'Inquisizione perseguitato e fatto prigioniero. Essendo riuscito a fuggire era venuto a Venezia a cercar protezione e tranquillità.⁷

- 5 Benzoni si mostra però piuttosto scettico circa questa ricostruzione, che Marchesi per altro non documenta. Nel 1621, quando ancora si trovava a Pavia, Campeggi aveva infatti pronunciato un panegirico in lode del vescovo Alessandro Sauli (1534-1592) e per tale ragione Benzoni non crede si possa riconoscere nel pavese “un deciso eterodosso, un coraggioso libero pensatore”. Né tantomeno è sufficiente, per lo studioso, a giustificare una simile fama il trattato *In priores quatuor titulos Pandectarum nomicopoliticus commentarius* pubblicato da Campeggi nel 1626. Nella prolusione del trattato il pavese esprime “una visione amara della vita dell'uomo e del suo rapporto con la natura”, ma per Benzoni simili accenti pessimistici non sono altro che logori luoghi comuni, per di più sostenuti da tutta “una tradizione ispirata ai testi biblici e patristici”.
- 6 Di diverso avviso era invece Giorgio Spini, che in *Ricerca dei libertini* dedica una nota a Campeggi.⁸ Spini è infatti propenso a leggere nel pessimismo di Campeggi una negazione della provvidenza divina e di conseguenza ad inquadrare il pavese nel filone libertino degli Incogniti. L'interpretazione di Spini sembrerebbe in effetti confermata dalla versione della novella di Petronio composta da Campeggi di cui ci occuperemo. Da ricondurre all'ambiente degli Incogniti è anche la dissertazione di Campeggi ‘Il valore sconosciuto’ dedicata alla necessità della dissimulazione e pubblicata nella raccolta collettiva i *Discorsi Academici de' Signori Incogniti* (Venezia, Sarzina, 1635).⁹
- 7 L'adattamento di Campeggi della novella petroniana viene pubblicato nel 1630 in un opuscolo intitolato *Novelle due esposte nello stile di Giovanni Boccaccio dall'Academico Oscuro* (Immagine 2), dove la ‘Novella Prima’ (pp. 7-14) è un adattamento di un racconto tratto dalla raccolta indiana *Panchatantra*,¹⁰ mentre la ‘Novella Seconda di Petronio Arbitro’ (pp. 15-22) costituisce per l'appunto la traduzione, rimaneggiata, dell'episodio del *Satyricon*. Le due novelle sono introdotte da una lettera dedicatoria datata 4 aprile 1630, firmata da Campeggi con lo pseudonimo di *Academico Oscuro* che abbiamo già visto nel titolo. Dedicatario della pubblicazione è Giovan Francesco Loredano.

Immagine 3



Frontespizio delle *Novelle due*... (Venezia, 1630). Si noti, sotto 'ACADEMICO OSCURO', l'aggiunta manoscritta 'Annibale Campeggi' (da Google Books).

- 8 Successivamente, entrambe le novelle confluiranno, stavolta con esplicita attribuzione a Campeggi, nella prima raccolta di *Novelle amoroze de' Signori Academici Incogniti* pubblicata a Venezia nel 1641, nella successiva raccolta di 60 *Novelle amoroze* del 1643 e infine nell'edizione definitiva delle *Cento novelle amoroze* pubblicata nel 1651 per i tipi di Guerigli, dove l'adattamento petroniano di Campeggi rappresenta la ventiquattresima novella.¹¹ È più che probabile che le due novelle non fossero state composte da Campeggi già in vista del progetto editoriale della raccolta *Novelle amoroze*, annunciato la prima volta nel 1635, nel prologo dei già citati *Discorsi Academici*.¹²
- 9 Per quanto la novella di Petronio sia piuttosto nota, non ritengo inopportuno riassumerla brevemente prima di passare ad analizzare la versione che ne dà Campeggi.
- 10 A Efeso vive una donna di rara virtù. Morto il marito, la donna decide di chiudersi nel sepolcro e lasciarsi morire di fame. Le fa compagnia una fida ancella. Proprio vicino al sepolcro viene messo di guardia un soldato, con il compito di vegliare affinché i parenti di alcuni malviventi lì crocifissi non vengano a trafugarne i corpi per seppellirli. Incuriosito dalla luce e dai gemiti che provengono dal sepolcro, il soldato vi entra e scopre le due donne. Resosi conto della situazione, il soldato cerca di convincerle a recedere dal loro intento, offrendo loro vino e cibo. La vedova è irremovibile, mentre l'ancella si lascia convincere. Una volta ristorata, è l'ancella che esorta la vedova a 'riprendere a vivere'. Alla fine, anche la matrona accetta di bere e di mangiare. A questo punto il soldato tenta di sedurre la vedova, che cederà alla lusinghe del giovane. I due passano tre notti insieme, finché il soldato non si accorge che il corpo di uno dei crocifissi è scomparso, trafugato dai parenti. Disperato, è sul punto di suicidarsi per non incorrere nella terribile punizione

che lo attende, quando la vedova gli offre la soluzione: affiggere il corpo del marito alla croce rimasta vuota, in maniera tale che le autorità non si accorgano del trafugamento.

- 11 La novella, raccontata in *Sat.* 111-112 costituisce un racconto nel racconto, nel senso che è un personaggio del *Satyricon*, il poeta Eumolpo, a narrare la licenziosa novella per allietare il viaggio in nave che sta effettuando con i suoi compagni d'avventura. A partire dal tardo medioevo e per tutta l'epoca moderna, la novella ha goduto di enorme successo, conoscendo innumerevoli adattamenti e trasposizioni. Per l'Italia, mi limito a ricordare la ripresa della novella nella raccolta duecentesca del *Novellino* e successivamente nel *Novelliere* di Giovanni Sercambi (1348-1424). In entrambi i casi, la vedova assurge ad *exemplum* atto ad illustrare l'infedeltà, la volubilità e l'ipocrisia che contraddistinguerebbero il sesso femminile.
- 12 Nella seconda metà del Seicento, in particolare in Francia, il messaggio della novella viene invece letteralmente rovesciato, nel senso che la novella viene interpretata quale invito epicureo a godere dei piaceri della vita.¹³ Si ricordano le versioni di Antoine Gombaud (1648), di Bussy-Rabutin (1677?)e, soprattutto, quelle di Saint-Evremond e di La Fontaine rispettivamente pubblicate nel 1664 e nel 1682.¹⁴
- 13 Per tornare a Campeggi, la sua versione è stata generalmente giudicata piuttosto severamente. A partire da Anthony Rini, che, nella sua importante monografia sulla fortuna di Petronio in Italia, è il primo a segnalare la traduzione di Campeggi.¹⁵ Per Rini, la versione di Campeggi è tutto sommato fedele all'originale. Tuttavia, Rini deplora la presenza di due discorsi, uno della vedova, l'altro del soldato, aggiunti da Campeggi e che lo studioso statunitense giudica del tutto irrilevanti, nel senso che non apporterebbero nulla alla *fabula* di Petronio, contribuendo anzi a renderla meno efficace. Per Rini, le integrazioni di Campeggi sarebbero state dettate dalla semplice esigenza di rimpolpare la troppo breve novella, rendendo esplicito quanto Petronio aveva abilmente lasciato implicito. Ad esempio, Rini aveva trova del tutto superfluo il breve discorso con il quale la vedova esprime il proprio dolore, così come il lungo quanto inutile intervento del soldato che finisce, nota Rini, con l'occupare circa un quarto della versione italiana.
- 14 Ben più severo il giudizio di Gino Benzoni, che taccia Campeggi di essersi librato con le sue integrazioni a "presuntuose amplificazioni di stile" e, addirittura, ad "estrinseche annotazioni moralistiche".¹⁶ Per parte sua, Bruno Porcelli ritiene che, nel novero delle *Cento novelle* pubblicate dagli Incogniti, proprio le due di Campeggi siano "quelle che più rivelano tradizionalità e assenza d'inventiva".¹⁷ Da ultimo, Beniscelli ha ripubblicato la novella nella sua antologia *Libertini italiani*, considerando il testo di Campeggi esemplificativo di quella "dominante amore-istinto" in cui si risolverebbe il libertinismo degli Incogniti.¹⁸ Personalmente, ritengo invece che la traduzione petroniana di Campeggi non rappresenti né un ozioso esercizio di stile né un semplice *divertissement* a sfondo erotico, ma celi un messaggio di ben altra portata.

Una conversione libertina

- 15 Come sottolineato da Rini, Campeggi ha in effetti integrato la novella petroniana con due discorsi. Nel primo, molto breve, la vedova si rivolge al defunto marito, ma non semplicemente lamentandosi, come riporta Rini, ma esprimendo il desiderio di morire al più presto in modo da potersi ricongiungere con lui nella vita ultraterrena. Esclama la vedova:

Oh felice anima mia (...) se insieme in un medesimo luogo n'andremo, e felicissima, se nell'altra vita s'ama e tu mi amarai, come di qua facesti (corsivo mio).¹⁹

- 16 Nella versione italiana, dunque, la vedova esprime la convinzione di poter riabbracciare il marito nell'aldilà. Si tratta di una tematica che non trova alcun riscontro nell'originale petroniano.
- 17 Successivamente, con un lungo e articolato discorso assente dal testo petroniano, il soldato esorta la vedova a rinunciare al proposito di lasciarsi morire. Per meglio dire, nel *Satyricon*, Eumolpo accenna in forma indiretta agli argomenti evocati dal soldato per dissuadere la donna dal suo tragico intento: l'inutilità di struggersi (*dolore supervacuo*), il fatto che a tutti spetta il medesimo destino (*omnium eundem esse exitum*). Ma si tratta di argomenti che Eumolpo presenta come convenzionali, al punto da aggiungere frettolosamente: “et cetera quibus exulceratae mentes ad sanitatem revocantur” (“e, via scorrendo, ogni altro argomento con cui si riportano alla sanità le menti esulcerate dal dolore”).²⁰ Si tratta appunto di un rapido accenno: Eumolpo, per dirla con Vannini, “taglia corto”²¹ e, in effetti, il lettore del *Satyricon* non viene messo a parte del discorso pronunciato dal soldato.
- 18 Nell'adattamento di Campeggi il discorso del soldato viene invece esplicitato e formulato in forma diretta. Rivolgendosi alla vedova, il soldato, da esperto dicitore²² quale è, articola una vera e propria *suasoria*, riprendendo dapprima i due temi agitati dal soldato petroniano: l'inutilità del dolore e la morte come destino comune a tutti gli uomini. Tuttavia, entrambe le tematiche, nella versione di Campeggi, non sono ridotte a formule stereotipate ma sono argomentate: lasciarsi morire è inutile perché, fa notare il raziocinante soldato alla vedova, il suo *consumamento* di certo non riporterà in vita il marito. In secondo luogo, il destino del marito si è inesorabilmente compiuto, “chente la fortuna gliel'concedette” (‘così come la Fortuna aveva disposto’) e perciò andrà accettato – analogo fatalismo esprimerà la serva quando dirà alla padrona che “le disgrazie si convengon pur sofferir, fatte come la fortuna le dà”.²³
- 19 Ma, soprattutto, Campeggi inserisce nel discorso del soldato tematiche del tutto estranee al testo petroniano e che mi sembrano della massima rilevanza: anzitutto, il soldato fa notare alla vedova che il suo comportamento non è conforme alle leggi di natura, nel senso che lasciarsi morire è letteralmente contro natura, dal momento che l'istinto ci porta ad “aiutare e difendere la vita” ed ad appagare i nostri bisogni. E, ben più audace del modello petroniano, il soldato di Campeggi non invita affatto la donna ad accettare vino e cibo per riprendere a vivere, ma fa esplicito e immediato riferimento al sesso. La vedova, argomenta il soldato, essendo stata sposata, sa quale piacere derivi dal soddisfare il desiderio sessuale e perciò contrastare, come lei sta facendo, “le leggi della giovinezza e della natura” le deve risultare particolarmente gravoso.²⁴ Il soldato di Campeggi sta insomma equiparando l'istinto sessuale alla necessità fisiologica di mangiare e bere, argomento che trova un significativo parallelo nella *Retorica delle puttane* di Ferrante Pallavicino. Scrive infatti quest'ultimo, nella *Confessione* apposta alla *Retorica*:
- [...] come è naturalmente impossibile il non mangiare e non bere mai, così tiene ripugnanza con l'esser di carne il non sodisfare a' desideri ingenerati da questa, che risultano di nocumento quando non si compiaccono
- e ancora, paragonando il coito con la necessità di urinare:
- non ha la differenza tra l'un l'atto e l'altro alcun fondamento, fuori dela vanità d'imaginaria opinione a cui soggiacer non devono persone sagie e giudiziose (corsivo mio).²⁵

- 20 Non seguire l'istinto è, insomma, irragionevole e addirittura dannoso per la salute. Le persone dotate di senno non si lasciano fuorviare da quelle che altro non sono se non opinioni infondate. Non è quindi certo un caso se il soldato definisce la vedova, che intende morire per ricongiungersi all'anima del marito, "sviata dietro l'irragionevol senso". La vedova è insomma fuorviata e il soldato la invita a non strapparsi i capelli, ma piuttosto a
- straziar quel velo che con la grossezza sua si frapone tra gli occhi della [tua] mente e il lume chiarissimo di natura.²⁶
- 21 I riferimenti al lume di natura, così come alla ragione naturale e alle leggi di natura, costellano il discorso del soldato e non possono passare inosservati, né, come propone, Giuggia essere interpretati come riferimenti tipici della prosa barocca.²⁷ In particolare, l'espressione *lume naturale* non è certo una metafora di gusto barocco, ma, tutt'al contrario, un'espressione specializzata (in latino *lumen naturae*), che in ambito teologico-filosofico indica la capacità della ragione umana di attingere autonomamente alla verità, in contrapposizione al *lumen gratiae*, ovvero la verità rivelata per grazia.
- 22 Il soldato sta quindi esortando la vedova a farsi guidare dalla ragione, a non lasciarsi più offuscare la mente da quelle che definisce "crudeli odumbrazioni".²⁸ E quali sarebbero le adumbrazioni che hanno sinora velato il lume naturale della donna? Certo, non ci viene detto esplicitamente, ma il prosieguo della novella ci fa capire con evidenza che si tratta proprio della fede nella resurrezione, dalla quale la vedova finirà, come sappiamo, con l'abiurare alquanto platealmente. Possiamo allora dire che la donna viene fatta rinsavire dal soldato, il quale le ha letteralmente s-velato la verità, ovvero che il credo religioso e la morale cristiana altro non sono se non uno schermo che offusca la ragione impedendoci, crudelmente, di vivere *secundum naturam*.
- 23 Come ha rilevato Lionello Puppi, la produzione degli Incogniti appare particolarmente curata a livello iconografico, a partire dalle pubblicazioni dello stesso Loredan, le cui illustrazioni spesso nascondono sottili manipolazioni delle allegorie post-tridentine canonizzate nella celeberrima *Iconologia* di Cesare Ripa.²⁹ Secondo Puppi, ad esempio, il frontespizio della *Dianea* di Loredano distorce provocatoriamente l'indicazione di Ripa, secondo cui la verità è da rappresentare come donna che "riguarda il Sole, cioè Dio, senza la cui luce non è Verità alcuna". Nell'illustrazione della *Dianea*, l'allegoria della verità così come fissata da Ripa viene stravolta, perché il Sole, che dovrebbe simboleggiare Dio, diventa un vuoto simulacro, dal quale la donna svelata distoglie lo sguardo.³⁰

Immagine 4



'La Verità' dalla *Iconologia* di Cesare Ripa (ed. Venezia, 1669, p. 665).
 Proprietà della Biblioteca Casanatense di Roma, riproduzione vietata.

Immagine 5



Giovan Francesco Loredano, *La Dianea*, frontespizio (ed. Venezia, 1643).

Proprietà della Bibliothèque Nationale de France, riproduzione vietata.

- 24 Ma anche la vedova di Campeggi sembra disattendere puntualmente l'iconografia controriformistica di Ripa. Lo s-velamento da parte del soldato porta infatti la vedova a fissare la luce, ma di certo non si tratta della luce della Rivelazione cristiana, ma del lume naturale, che si badi, nel testo di Campeggi è l'unica fonte di luce. Andrà infatti notato che nella novella di Campeggi non troviamo il binomio lume di natura - lume di fede: ciò che si contrappone alla verità di ragione, per Campeggi, non è la verità della fede ma l'ombra di crudeli adumbrazioni. La fede viene insomma del tutto degradata, non compete neanche sullo stesso piano della ragione, non vi è che una sola e unica verità: quella del lume naturale; il resto è, come scriverà Pallavicino, *imaginaria opinione*.
- 25 Anche nell'adattamento di Campeggi, come nella originaria versione di Petronio, è fondamentale il ruolo svolto dalla serva-mezzana, che con il proprio intervento fa definitivamente capitolare la vedova. Come noto, il discorso della serva, nel *Satyricon*, richiama esplicitamente l'episodio dell'*Eneide* (lib. IV, vv. 31-53) in cui Anna persuade la sorella Didone ad abbandonarsi all'amore per Enea. La regina di Cartagine, vedova di Sicheo, sulle prime tenta infatti di resistere ad Enea, nel timore di infrangere il vincolo che la lega al defunto marito. Ma la sorella la incalza, chiedendole retoricamente: vuoi tu negarti dei figli, vuoi tu negarti i piaceri di Venere e, infine (v. 34): "Credi che di ciò si curino le ceneri e i Mani sepolti?" (*Id cinerem aut Manes credis curare sepultos?*).³¹
- 26 Proprio questo verso viene citato nel *Satyricon* dalla serva di Petronio per indurre la padrona a tornare alla vita (*Sat.* 111, 12)³² e nella versione di Campeggi lo ritroviamo abbastanza fedelmente tradotto con:

Pensi tu forse che l'estinto abbia di tua fame vaghezza alcuna o si curi del tuo dolore?

- 27 Se gli studiosi di Petronio leggono nella novella del *Satyricon*, e in questo passo in particolare, un'ironica degradazione dei sublimi modelli dell'epica, nella versione di Campeggi, il passo sembra piuttosto funzionale a ribadire la cruda realtà: il marito è definitivamente, irrimediabilmente morto. Che la serva stia minando la fede della vedova nell'immortalità dell'anima è confermato anche da come Campeggi rende *Sat.* 111, 11. Nel testo di Petronio la serva esordisce chiedendo alla vedova "che vantaggio avrai (...) se esalerai l'anima anticipando l'estrema sentenza?".³³ In Campeggi i termini sono leggermente quanto significativamente diversi: perché, chiede la serva, "i famelici spiriti ad uscir fuori del corpo avanti tempo condanni?". Come si può notare, nel testo di Campeggi la morte non consiste nell'esalare l'anima, ma molto più concretamente nella fuoriuscita degli spiriti vitali dal corpo, che sono, nel caso della vedova *famelici*, cioè affamati, in quanto indissolubilmente legati all'esperienza corporea.
- 28 E alla fine, scrive Campeggi, la vedova "*in miglior senno rinvenuta*, si lasciò vincere alle parole della fante" (corsivo mio).³⁴ Come si sarà notato, nella versione di Campeggi è insistente il tema del rinsavimento della vedova, che inizialmente sviata da false credenze, grazie al soldato e alla serva trova la retta via che, è pressoché superfluo sottolineare, non coincide affatto con gli insegnamenti della religione cristiana, ma, tutt'altro contrario, con la loro negazione. Campeggi ci fa dunque assistere ad una vera e propria conversione libertina, al quel passaggio dalla credulità alla conoscenza che in francese si designa con il termine *deniement*³⁵, processo
- qui implique un avant et un après, une expérience décisive et définitive, par laquelle l'esprit (et le corps avec lui) passe de l'ignorance au savoir.³⁶

Crocefissione e blasfemia

- 29 Non può inoltre essere sottovalutata la forza dissacratoria, per non dire blasfema, che acquisisce la scena della conversione della vedova avendo come sfondo una crocefissione. Peraltro, al di là della presenza della croce, la novella di Petronio presenta ulteriori elementi che sembrano richiamare in maniera puntuale il racconto evangelico della deposizione e della resurrezione di Cristo, al punto che alcuni studiosi hanno avanzato l'ipotesi che Petronio, con il suo licenzioso racconto, abbia intenzionalmente parodiato il Vangelo.
- 30 Sul finire dell'Ottocento, ad esempio, l'archeologo Antonio Sogliano aveva sostenuto che attraverso la novella della Matrona di Efeso, Petronio avrebbe inteso fornire una spiegazione razionale per il miracolo della resurrezione e cioè che il corpo di Cristo sarebbe stato in realtà trafugato dai discepoli.³⁷
- 31 L'ipotesi che la novella petroniana possa rappresentare l'inversione del racconto evangelico è oggi sostenuta da Ilaria Ramelli, che vede nella novella petroniana "una rilettura parodistica e beffarda della crocefissione e della risurrezione".³⁸ Si tratta certo di una ipotesi che solleva importanti interrogativi sulla datazione del *Satyricon* e ancor di più sulla diffusione a Roma del Vangelo, interrogativi che, come evidente, esulano totalmente dagli obiettivi di questo contributo. Quello che qui importa, insomma, non è se effettivamente Petronio abbia inteso parodiare il racconto evangelico, quanto il fatto che la novella petroniana si presti a tale lettura per chi, evidentemente, abbia presente il racconto dei Vangeli.³⁹

- 32 Le coincidenze, in effetti, non mancano. Una prima corrispondenza è rappresentata dal fatto che, nel testo petroniano, il soldato sta vegliando i corpi di alcuni *latrones* crocefissi; la matrona e la serva nel sepolcro possono ricordare la visita di Maria e di Maddalena al sepolcro di Gesù; il trafugamento del corpo del crocefisso avviene, Petronio lo specifica, dopo tre giorni; il sepolcro che rimane ‘inspiegabilmente’ vuoto e infine la conclusione della novella, suggellata con l’immagine del popolo che si chiede sconcertato come possa aver fatto “il morto a salire sulla croce” (*qua ratione mortuus isset in crucem*).⁴⁰

Immagine 6



Illustrazione della novella della Matrona di Efeso dalla traduzione di François Nodot, *Pétrone Latin et François. Traduction entière* (ed. 1709, s.l.).

Proprietà della Bibliothèque Nationale de France, riproduzione vietata.

- 33 L’immagine è un’incisione, ad opera di Johannes van den Aveele (1655-1722), tratta dall’edizione della fortunatissima traduzione del *Satyricon* in francese ad opera di François Nodot pubblicata innumerevoli volte a partire dal 1693. Commentando l’immagine, Jackie Pigeaud si chiedeva se all’incisore olandese fossero da attribuire tendenze libertine. Perché in effetti non si può sfuggire alla suggestione che l’immagine rappresenti una parodia della Deposizione:

il est impossible de ne pas penser à la déposition de la Croix, et en même temps d’y voir l’inversion de cette scène.⁴¹

- 34 In realtà, come nota lo stesso Pigeaud, né risulta che van den Aveele fosse legato a correnti libertine, né tanto meno la traduzione di Nodot presenta tratti eterodossi. Dobbiamo concludere che è la scena in sé (il crocefisso, il sepolcro, il corpo traslato, le due donne) che finisce inevitabilmente per evocare l’episodio evangelico, anche a livello iconografico. La suggestione è tale che due recenti versioni in italiano della novella presentano la traduzione ‘ordinò di mettere in croce dei ladroni’ per *latrones iussit*

crucibus affigi (Sat. 111, 5).⁴² A mio avviso, *ladrone* è infatti un'espressione che in italiano contemporaneo si impiega piuttosto come accrescitivo con valore ironico o comunque marcato di *ladro* (e non si vede la ragione dell'eventuale impiego di questa accezione nel contesto della novella petroniana) o rimanda, appunto, al racconto evangelico della Crocifissione, la cui traduzione in italiano conserva l'antico *ladrone/ ladroni*, come ad esempio nella formula cristallizzata *il buon ladrone e il cattivo ladrone*. Tiziana Ragno intende invece *ladroni* come peggiorativo, atto a sottolineare 'il sentimento di repulsione che accompagnava a Roma la percezione dei *cruciarii*'.⁴³

- 35 Ad ogni modo, l'immagine del crocefisso inserita in un contesto licenzioso quale quello della novella petroniana è talmente disturbante che in tutte le versioni del racconto che ho elencato (persino in quella del libertino Saint- Evremond!) il corpo del condannato che viene trafugato dai parenti non è più quello di un crocefisso ma, più pudicamente, quello di un impiccato. Si tratta di una forma di auto-censura che troviamo perpetuata ancora nella trasposizione cinematografica della novella nel film *Satyricon*-Fellini del 1969.⁴⁴ Campeggi ha invece conservato la scena originale, traducendo l'ultima frase con "il popolo si meravigliò in qual modo foss'ito in croce",⁴⁵ specificando anche che il soldato inchioda il corpo alla croce ("e con chiodi ... appiccollo"), dettaglio invece sottaciuto nell'originale petroniano.

La doppia verità

- 36 Sembrerebbe pressoché scontato mettere in relazione la blasfema novella di Campeggi con il libertinismo degli Incogniti e più ancora con l'aristotelismo radicale di Cremonini, che, erede della tradizione averroista padovana, avrebbe negato l'immortalità dell'anima individuale. Eppure, se ci rivolgiamo ai più recenti studi dedicati a Cremonini in ambito filosofico si constata come il maestro padovano sia ormai decisamente avviato ad essere ricondotto nell'alveo dell'ortodossia.
- 37 In un recente contributo, ad esempio, Marco Forlivesi afferma che è probabile che Cremonini "ritenesse che la filosofia non abbia la capacità di dimostrare apoditticamente l'immortalità dell'anima", mentre è certo che "egli non intese essere maestro e fautore di irreligiosità". A creare il mito del Cremonini ateo sarebbe stato Gabriel Naudé, che deformò il significato dell'operato di Cremonini piegandolo ai propri intenti e alle proprie prospettive esplicitamente libertine.⁴⁶
- 38 Una posizione analoga era già stata espressa da Paul Oskar Kristeller in un noto articolo del 1968.⁴⁷ Kristeller riteneva che il presunto ateismo dei professori padovani, da Pomponazzi a Cremonini, fosse piuttosto una fabbricazione del Seicento francese, costruita dalle opposte fazioni dei libertini e degli apologeti (cattolici e protestanti) e successivamente acriticamente ripresa e amplificata dalla storiografia francese.
- 39 Lo studioso statunitense lamentava in particolare il fatto che la dottrina della doppia verità, cui fecero ampiamente ricorso sia Pomponazzi che Cremonini, fosse stata del tutto fraintesa dagli storici francesi, in quanto da questi interpretata come un astuto stratagemma ideato dai Patavini per sfuggire alla censura ecclesiastica. Kristeller ricordava invece come la doppia verità, vale a dire il porre una netta distinzione tra verità filosofica e verità teologica (l'opposizione *lumen naturae* e *lumen gratiae* di cui sopra), fosse un dispositivo già ampiamente sviluppato nel Medioevo e continuava sottolineando che, comunque, abbracciare simile teoria, come fecero Pomponazzi e Cremonini, non è, di per

sé, indice di eterodossia.⁴⁸ Infine, Kristeller riteneva del tutto inattendibili le testimonianze portate a sostegno dell'ateismo di Cremonini, prendendo di mira in particolare l'uso scriteriato che gli storici francesi avrebbero fatto dei *Naudeana* (vedi nota 46), che lo statunitense reputa nella sostanza una raccolta di pettegolezzi.⁴⁹

40 Ora, per quanto attiene alla dottrina della doppia verità, non si può certo dissentire da Kristeller quando afferma che la distinzione fra verità di fede e verità di ragione sia già attestata nel contesto dell'Università di Parigi nel Duecento. Tuttavia, sarebbe anche opportuno ricordare che nel 1277 l'autorità ecclesiastica, nella persona del vescovo di Parigi, proibì di insegnare appellandosi a tale distinzione. Ma, indipendentemente dall'interpretazione che si voglia dare della proibizione del 1277,⁵⁰ mi pare indubbio che non si possa disinvoltamente identificare la "doppia verità" come intesa in riferimento al XIII secolo e come è invece da intendere in riferimento al tardo Rinascimento.

41 Infatti, in quest'ultimo caso, come illustra Landucci,⁵¹ non si intende il compromesso consistente nel far coesistere fede e ragione, ma il fatto di ricorrere *tatticamente* alla distinzione fra verità di ragione e di fede, allo scopo di superare (ma solo in apparenza!) eventuali contraddizioni. E non sono certo stati gli storici francesi o Landucci ad aver individuato nella doppia verità uno stratagemma per evitare la censura, ma la Chiesa stessa. Il deliberato del Concilio Lateranense V del 1513 specifica infatti chiaramente che in caso di contraddizione tra fede e ragione corre l'obbligo "di mostrare l'erroneità degli argomenti in contrasto con la verità cristiana"⁵² e questo nell'esplicito scopo di impedire che potessero circolare testi, come quelli di Pomponazzi, nei quali si argomentava con ogni diligenza tesi contrarie alla fede "per poi cavarsela con veloci professioni di sottomissione ad essa".⁵³

42 È celebre il caso di Galileo, il quale tenterà di difendersi proprio appellandosi alla distinzione tra verità scientifica e verità teologica, ma verrà comunque condannato dall'Inquisizione, proprio in base al deliberato lateranense appena citato; né dovette suonare particolarmente convincente Giordano Bruno durante il proprio processo quando sostenne di essersi limitato a procedere "filosoficamente et secondo li principii et lume naturale" "non pregiudicando alla verità secondo il lume di fede".⁵⁴

43 E a riprova del fatto che per la Chiesa la semplice constatazione che la verità di fede prevale sulla verità di ragione non fosse affatto sufficiente a garantire l'ortodossia di un testo, si può citare proprio il caso del già menzionato Incognito Antonio Rocco, considerato l'erede di Cremonini e autore di un trattato sull'immortalità dell'anima.⁵⁵ Osserva Spini che Rocco, dopo aver dedicato la maggior parte del trattato ad argomentare a favore della mortalità dell'anima,

ripiega *all'ultimo* su una sorta di espediente tattico, asserendo che l'anima deve ritenersi immortale, malgrado la contraria dimostrazione della filosofia, perché tale la ha fatta la volontà di Dio (corsivo mio).⁵⁶

44 Ma, malgrado la smaccata professione di fede nel finale, il trattato di Rocco verrà comunque messo all'Indice. Anche il commento di Cremonini al *De Coelo* di Aristotele, pubblicato nel 1614, era stato censurato dall'Inquisizione che chiese al maestro padovano di intervenire sul testo nei seguenti termini:

Sciolga tutti gli argomenti li quali havia posti per confirmatione della pessima dottrina di Aristotele, essendo che lui [Cremonini] dice che facilmente si possono sciogliere, per adempir il precetto et ordinatione del concilio Lateranense sotto Leone X, sessione VIII.

Mostri che il lume naturale non è contrario al lume della fede (corsivo mio).⁵⁷

- 45 Cremonini tuttavia non recepirà le correzioni imposte dall'Inquisizione e il suo commento al *De Coelo*, dopo un'estenuante schermaglia con i censori durata un decennio, verrà alla fine proibito. Tutta la vicenda è stata accuratamente ricostruita da Leen Spruit.⁵⁸ Non solo, ma dalla documentazione portata alla luce da Spruit si apprende che nel 1625 il papa scriveva all'inquisitore di Padova per sapere se Cremonini *continuasse* ad insegnare la dottrina della mortalità dell'anima,⁵⁹ mentre nel 1632 il Sant'Uffizio concludeva che i libri di Cremonini contenevano proposizioni erronee ed eretiche in cui si nega l'onniscienza di Dio e l'immortalità dell'anima razionale.⁶⁰

Libertinismo e politica

- 46 I documenti pubblicati da Spruit erano ovviamente ignoti a Kristeller, ma non a Forlivesi, che pure scrive:
- se in trent'anni di indagini il Sant'Uffizio non riuscì a provare che Cremonini non era 'buon cristiano', ben difficilmente vi potranno riuscire gli storici.⁶¹
- 47 Ma il punto non è che l'Inquisizione non riuscì a provare l'irreligiosità di Cremonini, il punto è, semmai, che non riuscì a processarlo, a causa della protezione che la Repubblica di Venezia garantiva al professore padovano. Come osserva Spini, la proverbiale prudenza di Cremonini non sarebbe stata sufficiente a 'scansargli i guai', se dall'alto non fosse intervenuta una protezione
- così chiara ed inequivocabile da fare morire le parole sulle labbra a quanti fossero stati a chiamare a testimoniare contro di lui.⁶²
- 48 Se l'eterodossia dell'insegnamento di Cremonini a me sembra francamente indubbia, così come l'influenza di quest'ultimo sulla produzione letteraria degli Incogniti, quello che invece resta da approfondire è proprio il sostegno a livello politico di cui sembrano aver goduto Cremonini e la cerchia di Loredano.
- 49 Su Cremonini e gli Incogniti il giudizio di Spini non è certo lusinghiero, dal momento che, nella sua interpretazione, il libertinismo veneziano appare addirittura reazionario, in quanto limitato a
- rispolverare il più logoro e banale naturalismo etico, a fare della letteratura parolaia e del boccaccismo di mediocre qualità.⁶³
- 50 Ma, al di là di valutazioni circa l'intrinseco valore letterario delle opere degli Incogniti o sull'effettiva statura di Cremonini in quanto filosofo, ciò che forse maggiormente importa è il ruolo svolto dagli Incogniti nella penetrazione, sull'intero arco della società veneziana, di tesi eterodosse e atteggiamenti anticlericali riconducibili all'insegnamento di Cremonini. Per il decennio 1630-1640 in particolare, Federico Barbierato parla di una fase di 'libertinismo trionfante', individuando proprio nell'Accademia degli Incogniti il punto di irraggiamento del fenomeno,⁶⁴ mentre Mario Infelise sottolinea come
- l'anticlericalismo e la feroce posizione antibarberiniana, tipica di buona parte della letteratura e della storiografia che usciva dalle penne degli Incogniti, trovano adesione e protezione fra il 1630 e il 1640 in vastissimi settori della classe dirigente della Repubblica.⁶⁵
- 51 L'invito è dunque a considerare i provocatori scritti degli Incogniti non esclusivamente da un punto di vista filosofico e letterario, ma anche in stretta correlazione con la politica di Venezia, al tempo impegnata, come si sa, a riaffermare la propria autonomia dei confronti di Roma.

Appendice: Cremonini nel *Dictionnaire* di Bayle

- 52 Come già sottolineato, Kristeller non dava alcun credito alle testimonianze riportate nei *Naudeana*, deplorando il fatto che invece le pagine del *Dictionnaire* di Bayle dedicate ai professori padovani (Pomponazzi, Zabarella, Cremonini) non fossero state tenute in alcun conto dagli storici francesi. Secondo Kristeller, infatti, Bayle avrebbe dimostrato l'infondatezza delle accuse di empietà mosse nei confronti dei Patavini.⁶⁶ Ma, pur limitandoci alla sola voce 'Cremonin', ad una attenta lettura, mi sembra che Bayle, tutt'al contrario, istilli nel lettore il dubbio circa l'ortodossia del maestro padovano.
- 53 Pressoché immancabilmente, eruditi di ieri e studiosi di oggi sottolineano la sproporzione fra il successo di Cremonini come insegnante e l'esiguità della sua produzione a stampa. Una dozzina di testi, osserva Mabillaud, che trattano di soggetti mediocrementemente interessanti,⁶⁷ da qui l'intuizione di Renan, sviluppata poi dallo stesso Mabillaud, di ricercare l'autentico pensiero di Cremonini nei testi circolati in forma manoscritta. Ma già Bayle sembra prospettare questa soluzione, quando si chiede come mai le lezioni di Cremonini godettero di grande stima, ma le sue pubblicazioni non riscossero alcun successo. Nella nota B, Bayle formula due ipotesi: forse Cremonini è stato uno di quegli autori che rovinano le proprie opere correggendole in vista della pubblicazione oppure gli scritti di Cremonini, che passavano per eccellenti da manoscritti, perdevano la loro reputazione una volta stampati ("Les Ecrits de Cremonin ... perdirent leur réputation dès qu'ils furent imprimés").⁶⁸ Una formulazione, quest'ultima, sibillina, da interpretare, io credo, alla luce dell'osservazione che Bayle aggiunge immediatamente dopo: la seconda ipotesi gli sembra più plausibile, perché, se Cremonini avesse rovinato le proprie opere allestendole per la stampa, a ciò avrebbero potuto agevolmente porre rimedio i suoi discepoli pubblicando gli scritti incomparabili che aveva dettato loro.
- 54 Ora, tutta la rilevanza dell'osservazione di Bayle è in quanto rimane implicito:⁶⁹ Cremonini dettava le sue lezioni, che circolarono tra i discepoli *in forma manoscritta*, ma nessuno di questi si curò di far stampare i testi dettati dal maestro. Se ne può dedurre che le opere a stampa di Cremonini non dovevano riflettere i contenuti delle lezioni. In tal senso gli scritti di Cremonini "perdevano la loro reputazione una volta stampati": perché ciò che veniva stampato non erano gli scritti reputati incomparabili. Che Cremonini abbia saputo abilmente dissimulare il proprio pensiero è adombrato da Bayle anche nella nota successiva (C), apposta a commento dell'affermazione "il a passé pour un esprit fort, qui ne croioit point à l'immortalité de l'ame". Nella nota Bayle ipotizza che Cremonini possa aver in effetti insegnato la dottrina della mortalità dell'anima, ma non perché convinto fautore della dottrina ma perché si limitava a commentare l'autentica filosofia di Aristotele – tra l'altro, questa fu la principale linea difensiva cui Cremonini si attenne nella sua trentennale battaglia con l'Inquisizione.
- 55 Ma subito Bayle piazza una testimonianza che incrina fortemente la credibilità dell'ipotesi da lui stesso avanzata: si tratta di una citazione tratta dagli *Elogi d'uomini illustri* (Venezia, 1666) di Lorenzo Crasso, il quale riporta che Cremonini a Padova insegnava che l'anima degli uomini è mortale al pari di quella degli animali "ancorché sagacemente asserisse sostener ciò solamente in sentenza d'Aristotile" (corsivo mio). Insomma, sottolinea Bayle, per Crasso il distinguo di Cremonini "n'étoit qu'une ruse". Non intendo certo asserire che Bayle fosse intimamente convinto dell'eterodossia di Cremonini, perché sarebbe una forzatura; tuttavia, mi pare altrettanto forzato asserire

che Bayle avrebbe addirittura dimostrato l'infondatezza delle accuse nei confronti di Cremonini.

NOTE

1. Vedi Nina CANNIZZARO 'Guido Casoni, padre dell'Incogniti', in Lucia Strappini (a cura di), *I luoghi dell'immaginario barocco*, Napoli, Liguori, 2001, pp. 547-560 (p. 549). Cfr. anche Jean-François LATTARICO, *Venise incognita. Essai sur l'académie libertine au XVII^e siècle*, Parigi, Honoré Champion, 2012, pp. 16-17, n.7.
2. Mario INFELISE, 'Ex ignoto notus? Note sul tipografo Sarzina e l'Accademia degli Incogniti', in *Libri, tipografi, biblioteche: Ricerche storiche dedicate a Luigi Balsamo*, a cura dell'Istituto di Biblioteconomia e Paleografia, Firenze, Olschki, 1997, pp. 207-223 (p. 221).
3. Vedi Giorgio SPINI, *Ricerca di libertini: La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano*, Firenze, La Nuova Italia 1983, p. 156.
4. Mi limito a ricordare le monografie di Ellen ROSAND, *Opera in Seventeenth-Century Venice: The Creation of a Genre*, Berkeley, University of California Press, 1991; Edward MUIR, *The Culture Wars of the Late Renaissance. Skeptics, Libertines, and Opera*, Cambridge-Londra, Harvard University Press, 2007 e Jean-François LATTARICO, *Venise incognita*, op. cit.
5. La definizione ricorrere nelle biografie degli accademici raccolte in *Le Glorie dell'Incogniti*, Venezia, Francesco Valvasense, 1647. Si veda per esempio a p. 59 e p. 341.
6. Vedi Gino BENZONI, 'Campeggi, Annibale', in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1974, vol. 17, pp. 335-437.
7. Giambattista MARCHESI, *Per la storia della novella italiana nel secolo XVII*, Roma, Loescher, 1897, p. 41.
8. SPINI, op. cit., p. 153, n.2.
9. Il discorso di Campeggi copre le pp. 79-93. Si tratta di un testo è del massimo interesse sul quale mi riprometto di ritornare. Sul discorso di Campeggi vedi anche le considerazioni di Jean-Pierre CAVAILLÉ in Antonio ROCCO, *Amour est pur intérêt suivi de De la laideur*, Parigi, Garnier, 2012, pp. 10-13.
10. Secondo Marchesi, Campeggi avrebbe derivato il racconto per via indiretta dalla *Filosofia Morale* di Anton Francesco Doni (1513-1574) che a sua volta rielabora materiale proveniente dalla raccolta indiana del *Panchatantra*. Le due novelle pubblicate da Campeggi presentano interessanti punti di contatto, a partire dalla sostituzione, apparentemente miracolosa, di un corpo con un altro.
11. Recentemente ha visto la luce l'edizione moderna a cura di Tiziana GIUGGIA, vedi *Cento Novelle Amoroze de i Signori Accademici Incognit. Editio princeps, Venezia, 1651*, Roma, Aracne, 2017 (2 voll.). La novella di Campeggi si può leggere alle pp. 418-424 del vol. I ('Novella ventesima quarta del Signor Annibale Campeggi').
12. Cfr. Davide CONRIERI, 'Il Seicento e il Settecento', in *Novelle Italiane. Il Cinquecento, il Seicento, il Settecento*, Milano, Garzanti, 1994., p. XXIX.
13. Per un quadro complessivo delle traduzioni in francese della novella, si veda Philippe MUDRY, 'La Matrone d'Ephèse et ses traductions', in *La Matrone d'Ephèse, histoire d'un conte mythique*. Vol. 1, *Cahiers des Études Classiques*, 39, 2003, pp. 43-52.

14. Su Gombaudo (cavaliere de Méré), Saint-Evremond e La Fontaine, vedi Nathalie GRANDE, « La réception du *Satiricon* au XVII^e siècle : de la fable misogyne au conte galant » in Jean-Pierre Martin e Claudine Nédélec (a cura di), *Traduire, trahir, travestir*, Arras, Artois Presses Université, 2012, pp. 347-360. La traduzione di Bussy-Rabutin, non menzionata da Grande, si può leggere in *Les Lettres de messire Roger de Rabutin...*, Vol. I, Parigi, Florentin Delaulne, 1706, pp. 218-223.
15. Vedi Anthony RINI, *Petronius in Italy: From the Thirteenth Century to the Present Time*, New York, Cappabianca Press, 1934, pp. 94-95.
16. BENZONI, *art. cit.*, p. 437.
17. Bruno PORCELLI, 'Le novelle degli Incogniti: un esempio di "dispositivo" barocca', *Studi Secenteschi*, 26, 1985, pp. 101-139 (p. 104).
18. Vedi Alberto BENISCELLI (a cura di), *Libertini italiani: letteratura e idee tra XVII e XVIII secolo*, Milano, Rizzoli, 2012, pp. 343-348.
19. Cito da Campeggi dall'ed. moderna delle *Cento novelle amorose*, *op. cit.*, p. 419.
20. Riprendo la traduzione di Andrea Aragosti dalla sua edizione Petronio Arbitro, *Satyricon*, Milano, Rizzoli, 2016, p. 407. Mi sono però permessa una modifica: Aragosti traduce infatti *mentes* con 'cuori' e non con 'menti'.
21. Giulio VANNINI, nella sua edizione *Petronii Arbitri "Satyricon" 100-115: Edizione critica e commento*, Berlino-New York, De Gruyter, 2010, p. 247.
22. Così appare il soldato agli occhi della vedova nella versione di Campeggi: "né pareva il giovane alla donna (...) dicatore inesperto", *op. cit.*, p. 422 (*nec ... infacundus iuvenis castae videbatur*, nel testo originale di Petronio).
23. *Ibid.*, p. 422.
24. *Ibid.*, p. 421.
25. Ferrante PALLAVICINO, *La Retorica delle Puttane*, a cura di Laura Coci, Parma, Guanda, 1992, pp. 120-121, *passim*.
26. CAMPEGGI, *op. cit.*, p. 421.
27. Vedi il commento a CAMPEGGI, *op. cit.*, p. 419, n.1132.
28. *Ibid.*, p. 420. *Odumbrazione* è variante grafica di *adumbrazione*. Come spiega ineccepibilmente Tommaseo, "cosa offuscata o fosca non si può ben discernere; cosa *adombrata* non ha luce diretta che la rischiari", *Nuovo Dizionario dei Sinonimi della Lingua Italiana di Niccolò Tommaseo*, Milano, Giuseppe Reina, 1852, s.v. 'offuscare' (corsivo nell'originale),
29. Vedi Lionello PUPPI, 'Ignoto Deo', nel suo *Verso Gerusalemme. Immagini e temi di urbanistica e di architettura simboliche tra il XIV e il XVIII secolo*, Roma- Reggio Calabria, Ed. Casa del Libro, 1982, pp. 213-234.
30. *Ibid.*, p.224.
31. Cito dall'edizione VIRGILIO, *Eneide*, traduzione di Luca Canali, Milano, Mondadori, 1999.
32. In realtà la tradizione del *Satyricon* è divisa tra testimoni che riportano il verso esattamente come nel testo virgiliano e altri dove invece si legge *Id cinerem aut Manes credis sentire sepultos?* Gli editori moderni di Petronio sono propensi ad accogliere questa ultima lezione, nell'idea che Eumolpo accentui volutamente la venatura epicurea del verso virgiliano. Il tema del *mortui non sentiunt* era in effetti centrale nell'epicureismo (Vedi VANNINI, *op. cit.*, p. 252). Mi sembra degno di attenzione il fatto che nel libretto dell'opera *La Didone* (prima esecuzione: carnevale 1641), l'incognito Busenello faccia dire ad Anna, per indurre la sorella a cedere ad Enea : *s'è sepolto tuo marito/ più non sente ingiurie, o torti/ sono di mente privi i morti/ niente sa chi è sepolto* (cito dall'ed. digitale del sito www.librettidopera.it).
33. Traduzione di Aragosti, *op. cit.*, pp. 408-409 (Nel testo latino '*Quid proderit ...si antequam fata poscant, indemnatum spiritum effunderis?*').
34. CAMPEGGI, *op. cit.*, p. 422.

35. Il termine non è facilmente traducibile in italiano: *déniaiser* potrebbe essere forse reso con *smaliziare*. Ad ogni modo, l'espressione indica un concetto centrale nella definizione stessa di libertinismo, dal momento che i cosiddetti libertini di preferenza si auto-designavano in quanto *déniaisés* o *guéris du sot* ('guariti dalle sciocchezze') in contrapposizione alla massa dei creduli. Cfr. nota 46.

36. Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Les Déniaisés. Irréligion et libertinage au début de l'époque moderne*, Parigi, Classiques Garnier, 2013, p. 9.

37. Citato da Albert COLLIGNON, *Pétrone en France*, Parigi, Albert Fontemoing, 1905, pp. 160-169.

38. Ilaria RAMELLI, *I romanzi antichi e Cristianesimo: contesto e contatti*, Madrid, Sifgner Libros, 2001, p. 182.

39. Sogliano era persuaso del fatto che il *Satyricon* non sia da ascrivere all'epoca neroniana, come ritenuto dai più, ma ad epoca successiva, e portava a sostegno della propria ipotesi alcuni brani petroniani (tra i quali per l'appunto la Matrona di Efeso) che a suo avviso parodierebbero specifici passi evangelici. Partendo dall'assunto che i Cristiani per tutto il corso del I secolo non furono caratterizzati agli occhi dei Romani al punto da non essere neanche chiaramente distinti dagli Ebrei, Sogliano riteneva impossibile che già in epoca neroniana potesse circolare una satira nei confronti dei Cristiani e portava questo argomento a sostegno di una datazione più tarda del *Satyricon*. Al contrario, Ramelli non esclude in Petronio l'elemento parodico dei confronti dei Cristiani ma mantiene la datazione 'alta' per il *Satyricon*, ritenendo che già in epoca neroniana il Vangelo di Marco fosse 'probabilmente già composto e circolante' (Ramelli, *op. cit.*, p. 178).

40. Traduzione di Aragosti, *op. cit.*, p. 413.

41. Jackie PIGEAUD, 'Sur quelques illustrations de l'épisode de La Matrone d'Ephèse', in *La Matrone d'Ephèse, histoire d'un conte mythique*. Vol. 2, *Cahiers des Études Classiques*, 40, 2003, pp. 47-58, (p. 53).

42. Si tratta della traduzione di ORONZO PECERE, nel suo *Petronio: la novella della Matrona di Efeso*, Padova, Editrice Antenore, 1975, p. 29 e di Tiziana RAGNO, *Il teatro nel racconto. Studi sulla fabula scenica della matrona di Efeso*, Bari, Palomar, 2009, p. 143.

43. Tiziana RAGNO, comunicazione personale.

44. Aggiungo che l'esplicita menzione alla croce si può leggere anche nella traduzione manoscritta del *Satyricon* oggetto del mio progetto di ricerca di post-dottorato. Anche questa traduzione, databile ai primi del Seicento e verosimilmente destinata alla circolazione clandestina, rinvia ad una rilettura di Petronio in chiave libertina.

45. CAMPEGGI, *op. cit.*, p. 424.

46. Marco FORLIVESI, 'Cesare Cremonini', in *Il contributo italiano alla storia del pensiero - Filosofia*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2012, pp. 250-257 (consultato on-line). Gabriel Naudé, qualificato a partire dagli studi di Pintard come 'libertino erudito', frequentò Cremonini a Padova nel 1626-1627. Nel 1703 viene pubblicata un'opera anonima intitolata *Naudeana et Patiniana*, composta a partire dal rimaneggiamento di appunti presi da Guy Patin (1601-1672) nel corso di conversazioni avute con personalità del tempo, tra le quali spicca Gabriel Naudé. Nella *Naudeana* si leggono passi in cui Cremonini viene definito, presumibilmente da Naudé, come *déniaisé*, *guéri du sot*, come un abile dissimulatore, ateo ma capace di conformarsi esteriormente ai dettami della religione. Forlivesi cita in particolare il seguente passo: "Cremonini cachoit finement son jeu en Italie: nihil habebat pietatis et tamen pius haberi volebat. Une de ses maximes étoit : intus ut libet, foris ut moris est « (corsivo nell'originale). Sui *Naudeana* si veda Jean-Pierre CAVAILLÉ, « L'Italie déniaisée dans les *Naudeana* de Guy Patin », *Les Dossiers du Grihl*, 2017, URL : <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6079>.

47. Vedi Paul Oskar KRISTELLER, 'The Myth of Renaissance Atheism and the French Tradition of Free Thought', *Journal of the History of Philosophy*, 1968, 6, 3, pp. 233-243.

48. “The so-called theory of double truth merely reflects a tendency to separate philosophy and theology (...) an acceptable compromise for reconciling the demands of reason and of faith on the part of those who wanted to cling to both”, *ibid.*, p. 237, *passim*.

49. *Ibid.*, p. 240.

50. Seguendo Luca Bianchi, si evince come la dottrina della doppia verità cui fa riferimento la proibizione del 1277 altro non sia se non una pretestuosa semplificazione delle istanze espresse dai maestri averroisti della Facoltà delle Arti dell’Università di Parigi, rei agli occhi del vescovo di rivendicare l’autonomia disciplinare della filosofia naturale rispetto alla teologia, vedi Luca BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi: la condanna parigina del 1277 e l’evoluzione dell’aristotelismo scolastico*, Bergamo, Pierluigi Lubrina editore, 1990, in particolare il capitolo ‘Paradigma aristotelico, immaginazione, scienza’, pp. 107-148.

51. Sergio LANDUCCI, *La doppia verità: conflitti di religione e fede tra Medioevo e prima modernità*, Milano, Feltrinelli, 2006.

52. *Ibid.*, p. 17 (corsivo mio).

53. *Ibid.*, p. 18.

54. *Ibid.*, p. 129.

55. Si tratta del trattato *Animae rationalis immortalitas* pubblicato nel 1644. Su Rocco si vedano anche Federico BARBIERATO, *The Inquisitor in the Hat Shop. Inquisition, Forbidden Books and Unbelief in Early Modern Venice*, Ashgate, Farnham, 2012, pp. 169-171 e Jean-Pierre CAVAILLÉ, « Antonio Rocco, Alcibiade enfant à l’école. Clandestinité, irrégion et sodomie », *Tangence*, 81, 2006, pp. 15-38. A Rocco è infatti attribuito anche l’“abominevole” libello intitolato *Alcibiade fanciullo a scola*. A riprova della circolazione di Petronio tra gli Incogniti, noterò solo di sfuggita che non solo l’*Alcibiade* contiene una citazione dal *Satyricon* (si tratta di 83, 7), ma che l’intero testo sembra ispirato all’altra, licenziosissima, novella narrata da Eumolpo, quella dell’Efebo di Pergamo (*Sat.* 85-87).

56. SPINI, *op. cit.*, p. 162.

57. Citato in Léopold MABILLAUD, *Étude sur la philosophie de la Renaissance en Italie (Cesare Cremonini)*, Parigi, Hachette, 1881, p. 356.

58. Leen SPRUIT, ‘Cremonini nelle carte del Sant’Uffizio Romano’ in Ezio Riondato e Antonino Poppi (a cura di) *Cesare Cremonini. Aspetti del pensiero e scritti*, Padova, Accademia Galileiana di Scienze, Lettere e Arti, 2000, pp. 193-205.

59. Chiedeva il papa “an dictus Cremoninus (...) continuat docere et publice legere mortalitatem animae” citato da Spruit, *ibid.*, p. 204.

60. *Ibid.*, p. 204.

61. FORLIVESI, *art. cit.*

62. SPINI, *op. cit.*, p. 156. Cfr. anche SPRUIT, *op. cit.*, p. 195, che non esita a parlare di vero e proprio “lavoro di ostruzionismo” da parte del governo veneziano.

63. SPINI, *op. cit.*, p. 159.

64. BARBIERATO, *op. cit.*, p. 166. Lo studio di Barbierato documenta ampiamente la diffusione del libertinismo in tutti gli strati della società veneziana.

65. INFELISE, *art. cit.*, p. 219.

66. “After having carefully cited and examined the pertinent sources, Bayle arrives at the conclusion that the charges are unfounded and that these thinkers [Pomponazzi, Zabarella e Cremonini] were sincere in their expressed opinions”, KRISTELLER, *art. cit.*, p. 241.

67. MABILLAUD, *op. cit.*, p. 63.

68. Pierre BAYLE, *Dictionnaire historique et critique (Cinquième édition)*, Amsterdam, Par la Compagnie des Libraires, 1734, s.v. ‘Cremonin, César’, nota B.

69. Sulla scrittura obliqua, criptata di Bayle si veda Gianluca MORI, « Interpréter la philosophie de Bayle », nel suo *Bayle philosophe*, Parigi, Honoré Champion, 1999, pp. 13-53.

RIASSUNTI

L'articolo prende spunto da una traduzione o, per meglio dire, un adattamento in italiano della 'Matrona di Efeso', la celebre novella raccontata nel *Satyricon* di Petronio. La traduzione è opera di Annibale Campeggi (1593-1630), membro dell'accademia veneziana degli Incogniti. Pubblicata nel 1630 e successivamente ripresa nella raccolta collettiva degli Incogniti *le Cento Novelle Amoroze* (Venezia, 1651), la trasposizione di Campeggi sfrutta il modello petroniano per mettere in scena una vera e propria conversione libertina: nella versione italiana, infatti, la vedova esprime inizialmente la propria fede nella resurrezione ma, poi, il raziocinante discorso del soldato le farà abbandonare ogni preoccupazione di ordine metafisico in favore di una vita improntata al naturalismo.

La maggior parte degli studi consacrati al libertinismo degli Incogniti riconosce l'influenza esercitata sull'Accademia dal filosofo aristotelico Cesare Cremonini (1550-1631), sottolineando in particolare che quest'ultimo avrebbe negato l'immortalità dell'anima individuale. Al contrario, secondo alcuni storici della filosofia, l'irreligiosità di Cremonini non sarebbe che un mito: in realtà, Cremonini avrebbe aderito alla cosiddetta dottrina della doppia verità, negando l'immortalità dell'anima solo in quanto filosofo, ma non da un punto di vista teologico. L'articolo prende quindi in esame la nozione di 'doppia verità', dimostrando che la Chiesa stessa reputava tale argomento uno stratagemma per sfuggire la censura e conclude ribadendo l'eterodossia dell'aristotelismo di Cremonini.

Cet article prend comme point de départ une traduction ou, pour mieux dire, une adaptation en italien de 'La Matrone d'Ephèse', le célèbre conte du *Satyricon* de Pétrone. La traduction en question a été composée par Annibale Campeggi (1593-1630), membre de l'académie vénitienne des Incogniti. Publiée en 1630 et par la suite reprise dans le recueil collectif des Incogniti *les Cento Novelle Amoroze* (Venise, 1651), la transposition de Campeggi exploite le modèle pétronien pour mettre en scène une véritable conversion libertine : en effet, dans la version italienne, la veuve exprime d'abord sa foi dans la résurrection mais, après, le subtil discours du soldat lui fera abandonner toute préoccupation d'ordre métaphysique en faveur d'une vie inspirée au naturalisme.

La plupart des études consacrées au libertinage des Incogniti reconnaissent l'influence exercée sur ceux-ci par le philosophe aristotélicien Cesare Cremonini (1550-1631), en soulignant en particulier que ce dernier aurait nié l'immortalité de l'âme individuelle. Au contraire, d'après certains historiens de la philosophie, l'irreligiosité de Cremonini ne serait qu'un mythe : en réalité, Cremonini aurait adhéré à la soi-disant doctrine de la double vérité, niant l'immortalité de l'âme en tant que philosophe mais non pas du point de vue théologique. L'article prend donc en examen la notion de 'double vérité' pour montrer que l'Eglise même considèrerait cet argument un stratagème pour éviter la censure et conclue en réaffirmant l'hétérodoxie de l'aristotélisme de Cremonini.

The paper takes as its starting point a translation or, better, an adaptation into Italian of 'The Widow of Ephesus', the well-known story from Petronius' *Satyricon*. The translation is by Annibale Campeggi (1593-1630), member of the Venetian Accademia degli Incogniti. Published in 1630 and then reprinted in the collective work by the Incogniti the *Cento Novelle Amoroze*

(Venice, 1651), Campeggi's transposition exploits the Petronian model in order to display a proper conversion to libertinism: indeed, in the Italian version, at first the widow expresses her faith in the resurrection but, then, the rational speech by the soldier makes her abandon any metaphysical scruples for a life inspired to naturalism.

Most of the studies devoted to the Incogniti libertinism recognise the influence exercised on the Accademia by the Aristotelian philosopher Cesare Cremonini (1550-1631), particularly stressing that the latter had denied the immortality of the individual soul. On the contrary, according to certain historians of the philosophy, Cremonini's irreligiousness is nothing but a myth: actually, Cremonini had adhered to the so-called doctrine of double truth, denying the immortality of the soul as philosopher but not from the theological point of view. Thus, the paper examines the notion of 'double truth' to show that even the Church considered such an argument a stratagem to avoid censorship and concludes reaffirming the heterodoxy of Cremonini's Aristotelianism.

INDICE

Keywords : Petronius, Annibale Campeggi, Widow of Ephesus, Accademia degli Incogniti, libertines, libertinism, naturalisme, double truth, Cesare Cremonini, radical aristotelianism

Parole chiave : Petronio, Annibale Campeggi, Matrona di Efeso, Accademia degli Incogniti, libertini, libertinismo, naturalismo, doppia verità, Cesare Cremonini, aristotelismo radicale

Mots-clés : Pétrone, Annibale Campeggi, Matrone d'Ephèse, Accademia degli Incogniti, libertins, libertinage, naturalisme, double vérité, Cesare Cremonini, aristotélisme radical

AUTORE

CORINNA ONELLI

Corinna Onelli a étudié à l'Università di RomaTre (Italie) où elle a obtenu, en 2006, son doctorat en Etudes Italiennes. Ses récentes recherches portent sur le XVII^e siècle, en particulier sur les pratiques de traduction (Pétrone, Aristote), sur la circulation manuscrite des textes et sur la satire. En 2016-2018 elle a été post-doctorante (Bourse Marie Curie) à l'EHESS-CRH-Grihl. Elle a publié des articles sur une traduction manuscrite du *Satyricon* de Pétrone ('Tra fonti erudite e lettori ordinari: una traduzione seicentesca del *Satyricon*', *Ancient Narrative*, 2018, 15, disponible en ligne) et sur la tradition aristotélécienne ('Bartolomeo Beverini (1629-1686) e una versione inedita della *Metafisica* di Aristotele', dans *Vernacular Aristotelianism in Italy from the Fourteenth to Seventeenth Century*, L. Bianchi, J. Kraye et S. Gilson (dir.), Londres, The Warburg Institute, 2016, pp. 183-208.